

Religión y democracia en sociedades postseculares

JUAN CARLOS VELASCO

La religión ha vuelto al centro de la esfera pública en las secularizadas sociedades occidentales del tercer milenio. Menudean y se agudizan las controversias en las que las referencias a las creencias religiosas ocupan una posición medular: no solo sobre cuestiones más o menos puntuales, como puede ser la presencia de signos religiosos en el espacio público, ya sea como elementos integrantes de edificios oficiales o como parte de la indumentaria personal, sino también sobre cuestiones de carácter más sustantivo como pueden ser la igualdad entre los sexos, la interrupción voluntaria del embarazo, las preferencias heterosexuales de los demás o los límites de la crítica e incluso de la sátira de los dogmas, prescripciones y figuras confesionales. La religión está además presente, y a veces de manera notoria, en multitud de conflictos políticos de nuestro tiempo y en no pocos cargados de un alto grado de violencia. Pero dejando a un lado el terreno de los hechos y adentrándose de nuevo en el de las palabras, por artificiosa que sea la distinción, en los debates públicos a los que se acaba de aludir es clara la colisión entre dos formas aparentemente antagónicas de discurso. Para quienes profesan fe en una verdad absoluta la aceptación del principio de las mayorías se convierte en un auténtico desafío. Para los laicos o los agnósticos este tipo de reservas ante el principio democrático no es sino un despropósito que socava los fundamentos de una convivencia pacífica. Como se señalará más adelante, hay quienes piensan, no obstante, que entre ambas visiones puede registrarse una beneficiosa interacción.

Es norma habitual, en el actual contexto socio-cultural, de configuración netamente pluralista, que en cuestiones moral y existencialmente relevantes – pensemos, por ejemplo, en la eutanasia o en el uso de la tecnología genética – los ciudadanos, creyentes y no creyentes, se expresen y choquen entre sí con sus convicciones impregnadas de visiones contrapuestas del mundo, el hombre y la historia. Hasta ahí todo está dentro de lo normal, e incluso de lo exigible, pero lo que ya no es tan comprensible en una sociedad plural es que una de las partes se arrogue para sí el monopolio de la verdad y de su interpretación y que se permita además impartir patentes de moralidad. Por esta pendiente se siguen deslizado con demasiada frecuencia las religiones monoteístas y, en particular, la Iglesia Católica¹, aunque el dudoso honor de ser paradigma del absolutismo dogmático se lo disputen también otras confesiones cristianas y determinadas corrientes del Islam. En el caso particular de los países de arraigada tradición católica, es notorio que la institución eclesiástica no solo interviene públicamente en cuestiones que conciernen a las creencias

dogmáticas o las prácticas religiosas, sino que además «reivindica el derecho a formular un juicio ético absoluto sobre los acontecimientos políticos y sociales del siglo» (Zagrebelsky 2010, 23). Este es un modelo posible de actuación de la Iglesia frente al Estado que predominó en tiempos pretéritos y que, tras un breve tregua, ha cobrado ahora nueva fuerza.

Y si en una sociedad plural ya es impropio que una parte pretenda imponer unilateralmente su visión particular sobre los más variados asuntos, resulta aún más intempestivo en el seno de una sociedad democrática, a cuya praxis cotidiana es consustancial la deliberación pública con participación en igualdad de derechos de todos los afectados. Es ahí donde adquiere todo sentido plantearse la siguiente cuestión: «¿Quién aplica a la política la categoría de la verdad, ¿puede aceptar la democracia?» (Zagrebelsky 2010, 137). Esta pregunta no es ni capciosa ni impropia, sino completamente obligada. Puede mejorarse, eso sí, su formulación, pues no es «la fe en cuanto tal sino la servidumbre al dogma religioso — que es degeneración de la fe — la que crea los problemas a la democracia» (Zagrebelsky 2010, 130). No es que la fe religiosa sea en sí misma incompatible con la democracia, pero para que el conflicto no llegue a ser directo es esencial que se trate de una fe no dirigida heterónomamente por un poder dogmático. Como por desgracia esta condición no siempre se satisface, las democracias han tenido que articular instrumentos para tratar de «neutralizar la fuerza antidemocrática de la verdad, a la que está expuesta toda religión, más todavía si es monoteísta» (Zagrebelsky, 2010, 138).

La pluralidad de creencias, ya sean expresamente religiosas, espirituales o seculares, convive en las modernas sociedades occidentales — y, en especial, en las europeas — con el imparable proceso de secularización, que no hay que confundir, sin embargo, con la gradual desaparición de la religión, sino con la expropiación del poder legitimador detentado por la religión y su transferencia a instancias mundanas. Cabe incluso pensar que la secularización de tales sociedades es una condición de posibilidad de ese creciente pluralismo². Pues bien, si a lo largo del siglo XX era común hablar en términos sociológicos del «desencantamiento del mundo» (Weber *dixit*), igualmente habitual era que ese fenómeno se tradujera en términos políticos como laicización y, en consecuencia, se pusiera en marcha un «proceso por el que el Estado afirma su independencia respecto a la religión» (MacLure y Taylor 2011, 28). Es precisamente esta última derivada práctica la que ahora es cuestionada, no tanto para abandonarla en su totalidad como para replantear su alcance práctico.

Además de la aproximación que podríamos denominar *agonística* al fenómeno religioso en el contexto de las sociedades democráticas, que trata de subrayar el potencial conflictual de la relación, también existen otras formas de acercarse al asunto más comedidas que tratan de extraer a través del diálogo entre creyentes y no creyentes recursos que permitan vitalizar la praxis democrática. En este sentido, en la obra de Jürgen Habermas, especialmente en toda una serie de escritos suyos aparecidos a lo largo de la presente centuria, encontramos uno de los intentos filosóficos mejor armados no solo para mediar en el secular conflicto entre razón y fe, sino también para replantear la relación entre religión y democracia de modo que devenga en una interacción fructífera. Constituye, sin duda, un intento digno de ser analizado, por más que, como se verá, no esté exento de limitaciones y cesiones.

1. La secularización cuestionada y el advenimiento de la postsecularidad

Durante varias décadas Habermas sostuvo posiciones secularistas que de alguna manera prolongaban la crítica marxista de la religión (cf. Ungereanu 2013, 185-187). Sin embargo, en los últimos años se detecta un notable giro en su pensamiento sobre la religión que coincide temporalmente con notables cambios registrados en el tratamiento de este tema tanto en las ciencias sociales como en la esfera pública. El principal viraje tuvo lugar con ocasión de los atentados contra el *World Trade Center* en 2001. Entró por entonces en escena un fundamentalismo que no distinguía entre motivos políticos y religiosos, que proclamaba la exclusividad de un punto de vista premoderno y la imposición política de una doctrina religiosa por medios violentos (cf. Habermas 2006b, 19-21). Un enemigo había empuñado un arma que Occidente, adormecido en sueños seculares, no podía ni imaginar.

Como reacción a ello — y, en parte, también a los reforzados movimientos migratorios, que han diversificado la oferta religiosa — algunos abogarían por reafirmarse en las raíces cristianas de la propia cultura. De un modo u otro, aquello que evocaba el sugerente y neopagano título de una de las obras más celebradas de Heinrich Heine, *Los dioses en el exilio*, se habría invertido: los dioses han retornado, si es que algún día llegaron realmente a irse.

La creciente atención que en nuestros días se presta al estudio de la religión (y no tanto el incremento de su práctica), y de la que tantos filósofos y teóricos sociales se han hecho eco de manera prolija desde el inicio del presente siglo, no es una mera moda intelectual ni tampoco un proyecto ideológico preconcebido. Es cierto que era imprevisible hace pocos años — en esos tiempos no tan lejanos en los que la filosofía era analítica, marxista, estructuralista o nihilista, o no era filosofía en absoluto — que los aires de la posmodernidad conducirían a poner la religión en el centro de intensos y sustanciosos debates. Sin embargo, hay razones intrínsecas al propio discurso filosófico para ello. Pensar la religión es una forma aventajada de reincidir en algunos temas canónicos de la filosofía: la cuestión del fundamento de nuestras normas de convivencia, la apuesta por la universalidad o por el relativismo, la racionalidad o irracionalidad de la fe religiosa, la relación de la filosofía con la teología. Temas todos ellos que son ahora de nuevo objeto de reflexión.

Tanto las grandes religiones tradicionales como los movimientos religiosos renovados (con frecuencia, con rasgos fundamentalistas y/o carismáticos) disfrutaban de creciente influencia como catalizadores de nuevos procesos sociales. El agotamiento de las utopías emancipatorias o la emergencia de sociedades pluriculturales, junto con la irrupción de un islamismo extremadamente violento y el tono mesiánico de la reacción de la administración norteamericana dirigida por George Bush hijo, tienen algo que ver con este fenómeno, pero no son los únicos factores en consideración. Si la presencia de la religión en enfrentamientos bélicos y su inspiración en intervenciones terroristas son hechos conocidos, igualmente inquietante resulta la tendencia a repolitizar sus tradicionales mensajes (siendo en ello prototípico el activismo de ciertos grupos evangelistas norteamericanos). En el caso de Habermas, su interés por la religión, además de nutrirse de las anteriores razones (como corresponde al carácter epocal de muchas de sus contribuciones), parte del convencimiento, sobrevenido recientemente, de que la religión